

# Jesús y el Espíritu

James D. G. Dunn

La experiencia carismática  
de Jesús y sus Apóstoles



editorial clie

**EDITORIAL CLIE**  
C/ Ferrocarril, 8  
08232 VILADECALLS  
(Barcelona) ESPAÑA  
E-mail: libros@clie.es  
<http://www.clie.es>



© S.C.M Press, London 1975  
Publicado originalmente en inglés bajo el título  
*Jesus and the Spirit.*

Publicado en 1981, por Secretariado Trinitario,  
Salamanca (España).

*«Cualquier forma de reproducción, distribución,  
comunicación pública o transformación de esta obra  
solo puede ser realizada con la autorización de sus  
titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a  
CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos,  
[www.cedro.org](http://www.cedro.org) <<http://www.cedro.org>> ) si necesita  
fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra».*

© 2014 por Editorial CLIE para la edición en español

---

## JESÚS Y EL ESPÍRITU

*La experiencia carismática de Jesús y sus Apóstoles.*

ISBN: 978-84-8267-706-4  
Depósito Legal: B. 26780-2013  
TEOLOGÍA CRISTIANA  
Neumatología  
Referencia: 224768

---

Impreso en España / Printed in Spain

**BIBLIOTECA ACADÉMICA CLIE**  
Libros publicados

***Estudios teológicos***

James D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu*

***Estudios bíblicos***

Xabier Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía*

Samuel Pagán, *Introducción a la Biblia Hebrea*

***Comentarios bíblicos***

Xabier Pikaza, *Comentario al evangelio de Marcos*

## Índice

Presentación .....	9
Introducción a la edición española de <i>Jesús y el Espíritu</i> .....	13
Prólogo .....	17
Abreviaturas .....	19
Introducción .....	23

### **PARTE PRIMERA**

<b>La experiencia religiosa de Jesús .....</b>	<b>33</b>
--	-----------

I. La experiencia de Jesús acerca de Dios. La filiación.....	35
II. La experiencia de Jesús acerca de Dios. El Espíritu.....	81
III. ¿Fue Jesús carismático?.....	121

### **SEGUNDA PARTE**

<b>La experiencia religiosa de las comunidades cristianas más primitivas .....</b>	<b>157</b>
--	------------

IV. Manifestaciones de la Resurrección.....	159
V. Pentecostés.....	215
VI. Los comienzos entusiásticos en la mirada retrospectiva de Lucas.....	247

## **TERCERA PARTE**

### **La experiencia religiosa de Pablo**

**y de las Iglesias paulinas** .....303

VII. El Espíritu carismático. La conciencia de la gracia.....305

VIII. El Cuerpo de Cristo. La conciencia de comunidad.....397

IX. El Espíritu de Jesús. La conciencia de Cristo.....463

**CONCLUSIÓN** .....527

X. Una mirada a través de la segunda generación  
cristiana y observaciones finales .....529

**BIBLIOGRAFÍA**.....555

I. Índice bíblico.....569

II. Índice de autores modernos.....589

III. Índice Analítico .....596

## PRESENTACIÓN

El autor del libro *Jesús y el Espíritu*, Dr. James D. G. Dunn, profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Nottingham (Inglaterra), pasó la mayor parte de sus primeros treinta años en Escocia, donde se graduó en Económicas y Estadística, y en Teología en la Universidad de Glasgow. Más tarde, pasó tres años de investigación bajo la dirección del profesor C. F. D. Moule, obteniendo el Doctorado en Filosofía en la Universidad de Cambridge con la tesis publicada en 1970, en forma revisada, con el título *El Bautismo del Espíritu Santo* (Buenos Aires. La Aurora, 1977).

Preparado para el ministerio en la Iglesia de Escocia, pasó un año como ayudante del pastor en una iglesia de Glasgow y dos años como capellán de Estudiantes de Ultramar en Edinburgo; situación en la que se encontraba cuando fue asignado al Departamento de Teología de la Universidad de Nottingham, donde actualmente es profesor de Estudios del Nuevo Testamento. En Nottingham, el autor y su familia pertenecen a la Iglesia Metodista (Iglesia en Inglaterra más en relación con la Iglesia de Escocia). Con todo, en ocasiones, el profesor Dunn se presenta a sí mismo como metodista-presbiteriano con tendencias bautistas e intereses pentecostales, aunque algunos concluyen de sus escritos que se trata más bien de un anglicano. El autor está casado y tiene tres hijos.

La Universidad de Cambridge, en 1976, le galardonó con el título de Licenciado, *Honoris Causa*, en Teología, por su libro, ahora traducido al español, *Jesús y el Espíritu*. El profesor Dunn ha escrito, además de un número considerable de artículos, otros dos libros, cuyos títulos son: *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. SCM Press, Londres 1977 (2.<sup>a</sup> reimpression en 1981). (El capítulo IX de este libro se titula el *Espíritu y la Experiencia*,

pp. 174-202). Y *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. SCM Press, Londres 1980. (El capítulo V se titula *¿Espíritu o ángel?*, pp. 129-162).

### ***El libro «Jesús y el Espíritu»***

La crítica teológica ha calificado este libro como uno de los trabajos más significativos y profundos de este siglo sobre la Pneumatología Neotestamentaria. Realmente se trata de una obra de singular importancia, y cualquiera que intente hablar sobre el Espíritu o sobre la experiencia religiosa en la Iglesia primitiva hará bien en conocerlo. Es la mejor contribución, basada en el Nuevo Testamento, para una comprensión correcta de la dimensión carismática de la experiencia cristiana original. Con todo, no es fácil presentar con la medida precisa un libro tan cuidadoso en la investigación, tan rico en la interpretación exegética, tan influyente en el cristianismo actual y tan espiritual en su contenido.

No obstante, teniendo en cuenta la perspectiva del lector católico, entiendo necesario aportar algunas líneas de interpretación. Aunque se trata de «Un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos (los primeros treinta años) tal como se refleja en el Nuevo Testamento», no me voy a fijar en la dimensión directamente exegética, en la que el profesor Dunn es un adelantado. Pero, con frecuencia, cuando me encuentro con estudios bíblicos, recuerdo aquellas lúcidas palabras del padre Y. M. Congar: «El único poder de comprensión y de fidelidad adecuado al don de Dios es no el talento de los exegetas, sino el sentir de la Iglesia fomentado en ella por el Espíritu Santo... Respeto siempre e interrogo continuamente la ciencia de los exegetas, pero recuso su magisterio» (*Falsas y Verdaderas Reformas de la Iglesia*, Madrid 1953, p. 366). Una exégesis profunda, viva y actualizada, necesita tener en cuenta los lugares teológicos. En concreto, no sería correcto proponer materialmente la visión carismática de las Iglesias paulinas como respuesta adecuada y creativa a la situación actual del cristianismo.

Quiero fijarme particularmente en la visión *carismática* de la experiencia de la gracia (cap. VIII) y en la visión *carismática* de la comunidad (cap. IX), tal como se encuentran en este libro de Dunn. En el subtítulo de la obra, la palabra «carismática» aparece como lo específico de la palabra «religiosa». Sin embargo, el autor ha evolucionado últimamente hacia una visión más eclesial y sacramental, de modo que actual-

mente el profesor Dunn concede más importancia al adjetivo «religioso» que al adjetivo «carismático» de su libro *Jesús y el Espíritu*. Pero el lector católico, consciente de que el genio del catolicismo es la visión de la totalidad, se pregunta a veces si el autor Dunn, en contadas ocasiones, no se habrá dejado llevar al redactar estas páginas por una teología parcialmente confesional. En concreto, la Iglesia se manifiesta y actúa como una realidad simultáneamente carismática e institucional, de manera que cuando se desequilibra esta doble dimensión se pierde la perspectiva correcta del misterio eclesial. (Puede consultarse la obra de Y. M. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, Du Cerf, París 1980-1981. Especialmente los volúmenes segundo y tercero).

Efectivamente, el profesor Dunn hace referencia a la teoría del *Früh-catholizismus*, que según él aparece ya en la segunda y tercera generaciones cristianas, tal como se manifiesta en las Cartas Pastorales (§§ 57, 3 y 59, 3). Y califica este catolicismo como autoritario (§ 59, 4) y centralista, cuya organización asfixia el carisma (§ 45, 2). Y en referencia a la *experiencia de la gracia*, afirma el autor Dunn que no es algo especialmente relacionado con los sacramentos o con los ministerios (§ 56, 2). Y escribe también: el enlace entre Jesús y sus discípulos se realiza en el Espíritu y no mediante los sacramentos o ministerios (§ 58, 1). Más en concreto, dice que la tradición se puede convertir en un control del carisma que sacrificaría el presente en aras del pasado (§ 58, 2), o en una camisa de fuerza, mediante la que el Espíritu quedaría secuestrado por la institución (§ 59, 3). Igualmente, leemos en este libro lo siguiente: describir los sacramentos en Pablo como los canales principales o únicos de la gracia sería totalmente erróneo (§ 43, 8), pues la experiencia de la gracia no puede limitarse o encauzarse a través de un sistema sacramental o de alguna jerarquía sacerdotal (§ 43, 8).

Con claridad meridiana, el profesor Dunn afirma que el carisma es más fundamental a la comunidad y a la unidad que el ministerio o el sacramento (§ 50, 1), pues la comunidad depende solo e inmediatamente del Señor y de su Espíritu (§ 50, 1). La Cena y el Bautismo manifiestan la comunidad, pero ni la crean, ni la fundamentan (§ 50, 1).

### *Nuestra edición*

Al hacer este breve elenco de afirmaciones que pueden dejar un poco perplejo al lector católico, no intento, ni tampoco sería posible, ocultar u



olvidar los muchos méritos que convierten a esta obra del profesor Dunn en un estudio bíblico básico, una de cuyas consecuencias es una nueva perspectiva que abre caminos exegéticos hacia una teología más viva y evangelizadora y hacia una orientación más correcta del llamado Movimiento Carismático. Por este motivo, estoy satisfecho de las muchas horas transcurridas en la traducción de este libro, que espero haya sido una buena interpretación del pensamiento del profesor James D. G. Dunn, expresada en lengua española (§ 41, 8). Y agradezco sinceramente la colaboración que me han prestado en la traducción Severiano Talavera Tovar, que ha traducido desde las páginas 259 a la 361, y todas las notas, y la Hna. Lucía Fernández, sin cuya ayuda no habría sido posible esta traducción. Para las citas de la Sagrada Escritura nos hemos servido de la edición española de la Biblia de Jerusalén.

Antes de finalizar esta rápida presentación, quiero también agradecer al autor su hospitalidad en la visita que le hice el día 16 de marzo de 1981 en la Universidad de Nottingham. Igualmente, recuerdo particularmente agradecido a la familia Beckwith, de Lincoln, por su cristiana hospitalidad y por su ayuda en los primeros pasos de esta traducción. Los últimos coincidieron con la grave enfermedad de mi padre, donde también se manifestó la bondad de Dios Padre.

PEDRO FERNÁNDEZ, O. P.  
Lincoln, marzo 1981  
Salamanca, julio 1981

## INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN ESPAÑOLA DE JESÚS Y EL ESPÍRITU

En el libro *Jesús y el Espíritu* he intentado descubrir algo de la experiencia religiosa y de otras experiencias particulares que caracterizan los comienzos del cristianismo y también su inmediata acción exterior, individual y colectiva, en la teología y en la vida de los primeros cristianos.

Este intento sigue siendo válido por dos razones especiales. *Primera*, es importante determinar correctamente el papel desempeñado por la experiencia religiosa en los comienzos del cristianismo. Es demasiado fácil reducir el estudio de un movimiento, cuya vitalidad original es en sí mismo evidente, a una investigación de sus conexiones literarias, o a una serie de hipótesis fundadas en teorías psicológicas y sociológicas del presente. Todo esto será de gran ayuda para el discernimiento si se hace con un conveniente cuidado. Sino es como trazar el cauce de un río, que fluye del manantial; esto no nos dice bastante acerca del mismo manantial. Explica mucho el «cómo» de la cristiandad más primitiva; pero, realmente, no resuelve el «por qué». El manantial es la(s) experiencia(s) religiosa(s) de Jesús y la de los primeros cristianos. Solo cuando hayamos descubierto, en la medida en que podamos, la propia experiencia de Jesús acerca de Dios como *Abba* y acerca del espíritu escatológico, las experiencias de los primeros discípulos acerca de Cristo resucitado y del Espíritu de Pentecostés, y la experiencia de las gracias y el carisma de Pablo, sobre el Espíritu de Cristo y sobre la participación en los sufrimientos de Cristo, solo entonces habremos empezado a apreciar la dinámica que transformó el lenguaje, las vidas y las relaciones, de tal manera que hoy tan solo podemos maravillarnos de ello.

*Segunda*, este período de la fundación del cristianismo, con su documentación en el Nuevo Testamento, proporciona la constitución y el título de toda la cristiandad subsiguiente. Donde quiera que los cristianos reconozcan la dinámica de la experiencia religiosa y busquen conocer por sí mismos algo de aquel poder y vitalidad, y donde quiera que ellos se aparten de los manantiales de la antigua lava, ya fría y dura, y busquen el fuego del volcán ardiente, deberían activar un estudio cercano del Nuevo Testamento. Pues la documentación del Nuevo Testamento sobre la experiencia religiosa de Jesús y de los primeros cristianos, proporciona una norma y una verificación, con las cuales mediríamos toda espiritualidad y evaluaríamos toda la experiencia religiosa. En particular, el Nuevo Testamento nos recuerda que no toda la experiencia religiosa es experiencia del Espíritu, sino que existe también una falsa profecía como existe la verdadera, y todavía más importante, nos muestra cómo distinguir la una de la otra. En resumen, el Nuevo Testamento nos manifiesta qué «realidad» debería o no debería ser llamada *experiencia cristiana*.

Dos de las conclusiones importantes que surgen de este estudio han sido investigadas más ampliamente en obras subsiguientes. El reconocimiento importante de la amplia gama de experiencias religiosas que había aceptado la cristiandad más primitiva fue el aliciente que me llevó a escribir: *Unity and Diversity in the New Testament* (Londres, SCM Press 1977). Y la centralidad de Cristo en el volcán de la(s) experiencia(s) de donde fluyó la cristiandad está considerada en el libro *Unity* y en un estudio reciente más amplio, *Christology in the Making*, una investigación sobre los orígenes de la doctrina de la encarnación (Londres, SCM Press, 1980). Pero, aunque gran parte de mi comprensión de los comienzos del cristianismo ha evolucionado desde 1975, todavía deseo permanecer cerca de los hallazgos de *Jesus and the Spirit*. Una visión personal de mis contribuciones escritas entre 1971-1981 aparecerá en «The Expository Times» durante el año 1981 bajo el título *Rediscovering the Spirit*.

Recibo con gusto la aparición de esta edición española de *Jesus and the Spirit*, y quiero expresar mi afectuoso aprecio al P. Pedro Fernández y a sus colaboradores por haberse comprometido con el trabajo de la traducción. Y ya que mi propio avance en el conocimiento depende en gran manera de los comentarios y críticas de aquellos que leen lo que he escrito, espero así complacido las opiniones de un nuevo grupo de lectores, particularmente si ellos quisieran discutir o corregir algo de lo que

he dicho. El maestro, como el profeta, no está exento de la evaluación y de la verificación por la más amplia comunidad de fe. Me doy por satisfecho si las páginas siguientes informan la mente y agitan el corazón de cualquiera que se cuide de leer en profundidad.

24 mayo 1981

Hoy hace 243 años que John Wesley  
«sintió arder extrañamente su corazón»

JAMES D. G. DUNN  
Universidad de Nottingham  
(Inglaterra)



## PRÓLOGO

Este libro, cuyo tema es tan antiguo como el mismo hombre, ha sido escrito con estas convicciones: la experiencia religiosa es una dimensión de vital importancia en la experiencia humana de la realidad; esta perspectiva de su experiencia es parte integrante del ser humano, que le caracteriza definitivamente entre los seres vivos de este planeta, y solo cuando él se hace consciente de esta dimensión, orientando su vida en conformidad con ella, puede conseguir la integridad y la plenitud personales en sus relaciones. El estudio preparatorio en orden a estas páginas ha confirmado en gran manera esta convicción.

Las expresiones y las exigencias de la experiencia religiosa pueden ser estudiadas desde muchos puntos de vista, y numerosas investigaciones de este tipo han sido realizadas en el pasado. Pero aumenta el conocimiento; se desarrollan nuevos métodos de investigación; y las nuevas generaciones dan testimonio de su propia y única experiencia de la realidad, dando origen a nuevas cuestiones. Como teólogo y especialista en el Nuevo Testamento, únicamente puedo añadirme al número, siempre en aumento, de investigadores en el tema donde yo más puedo contribuir, aunque no sea mucho. Hay suficientes fundamentos para esperar que el campo de los orígenes cristianos producirá bastantes pistas sobre el misterio de la experiencia religiosa del hombre.

Aun dentro de este objetivo limitado, la literatura es enorme. Sin embargo, he tratado de leer o al menos referirme a los trabajos del siglo xx que más relevancia tienen en esta materia. Que no haya conseguido un éxito completo en este objetivo no es, en manera alguna, un fallo del excelente servicio de la «Inter-Library Loans», la cual me ha sido muy útil aquí en Nottingham.

Un estudio como este se relaciona con muchas otras áreas que ocupan al especialista, y yo soy bastante consciente de mis limitaciones en muchas de ellas; y también con respecto a los artículos y monografías que he omitido. Se me permitirá excusarme, sencillamente, diciendo que en un proyecto como este, en un aspecto o en otro, uno tiene que omitir las nuevas orientaciones que continuamente se descubren; no puede hacer caso de las nuevas cuestiones que surgen ininterrumpidamente; de otro modo nada se podría escribir. Confío únicamente en que el tema escogido para nuestro estudio está suficientemente delimitado para justificar al menos el esfuerzo de responder a algunas de las cuestiones, y espero que no haya dejado pendientes muchos cabos sueltos.

Con el fin de hacer accesible el libro al mayor número posible de lectores he traducido los términos griegos, en la medida en que creí necesario usarlos. Buscando el bien de un número de lectores más amplio me acostumbé también a referirme a las traducciones de la literatura alemana y francesa cuando fue posible.

Finalmente, tengo el gusto de agradecer a todos aquellos que han opinado sobre los diversos borradores del material; particularmente a mis colegas aquí en Nottingham, Dr. D. R. Catchpode de Lancaster, Dr. G. N. Stanton de King's College, Londres, y el profesor C. F. D. Moule de Cambridge. La hospitalidad de John y Margaret Bowker hicieron muy agradable mi investigación en Cambridge. Principalmente la paciencia y consideración de mi esposa, durante todo el período de gestación y publicación, está más allá de toda alabanza.

JAMES D. G. DUNN  
Universidad de Nottingham  
Marzo 1975

## ABREVIATURAS

Arndt-Gingrich	W. F. Arndt and F. W. Gingrich, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament</i> , ET 1957.
AV	(King James) Versión autorizada.
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i> .
Blass-Debrunner-Funk	F. Blass and A. Debrunner, <i>A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , ET and ed. R. W. Funk, 1961.
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i> .
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> .
CSNT	<i>Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of C. F. D. Moule</i> , ed. B. Lindars and S. S. Smalley, Cambridge 1973.
DBS	<i>Dictionnaire de la Bible</i> , Supplément.
EB	Etudes Bibliques.
ed.	Editor.
ENTT	E. Käsemann, <i>Essays on New Testament Themes</i> , ET SCM Press 1964.
ET	Versión inglesa.
EvTh	<i>Evangelische Theologie</i> .
ExpT	<i>Expository Times</i> .
Hennecke, <i>Apocrypha</i>	E. Hennecke, <i>New Testament Apocrypha</i> , ed. W. Schneemelcher, ET ed. R. McL. Wilson, SCM Press, Vol. I 1973, Vol. II 1974.
HNT	Handbuch zum Neuen Testament.



<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review.</i>
ICC	The International Critical Commentary.
JB	Biblia de Jerusalén.
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature.</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies.</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies.</i>
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament.
<i>KuD</i>	<i>Kerygma und Dogma.</i>
LXX	Traducción de los Setenta.
Moffatt	The Moffatt New Testament Commentary.
Moulton-Milligan	J. H. Moulton and G. Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek Testament</i> , 1930.
NEB	The New English Bible.
<i>NF</i>	<i>Neue Folge.</i>
<i>NovTes</i>	Suplementos del <i>Novum Testamentum</i> .
NovTestSuppl	<i>Novum Testamentum</i> .
NTD	Das Neue Testament Deutsch.
<i>NS</i>	Nueva Serie.
<i>NTQT</i>	E. Käsemann, <i>New Testament Questions of Today</i> , ET SCM Press 1969.
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies.</i>
par.	paralelos.
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique.</i>
<i>RGG</i> <sup>3</sup>	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , <sup>3</sup> 1957 ss.
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses.</i>
RSV	Versión <i>standar</i> revisada.
<i>SEA</i>	<i>Svensk Exegetisk Arsbok.</i>
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology.</i>
Strack-Billerbeck	H. L. Strack and P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> , 1920 ss.
<i>StTh</i>	<i>Studia Theologica.</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , ET of <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , ed. G. Kittel and G. Friedrich, 1933 ss.
THNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament.

ABREVIATURAS

<i>ThStud</i>	<i>Theological Studies.</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift.</i>
<i>TheolEx</i>	Theologische Existenz heute, München.
<i>TLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung.</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.</i>
<i>ZThK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche.</i>



# INTRODUCCIÓN

## 1. ALCANCE Y OBJETIVOS DE ESTE ESTUDIO

1.1. El núcleo de la religión es la experiencia religiosa<sup>1</sup>. «Si un hombre dijera que no puede encontrar a Dios en la realidad de su propia vida actual, pudiendo compensar esto con el pensamiento de que Dios es, sin embargo, la causa final de todo lo que sucede, entonces, su creencia en Dios sería una especulación teórica o un dogma, y por muy grande que sea la fuerza con que se adhiera a esta creencia, no será verdadera fe, pues *fe solamente puede ser el conocimiento de la actividad de Dios en su propia vida*»<sup>2</sup>.

Estas dos citas nos dan el punto de arranque para el presente estudio. Admitido que la experiencia religiosa es el núcleo de la religión, se presentan estos interrogantes: ¿qué es la experiencia religiosa?, y ¿qué clase de experiencia religiosa?, aceptando que la fe, o al menos un aspecto importante de ella, es «el conocimiento de la actividad de Dios» en la vida personal, surgen estas cuestiones: ¿qué se quiere decir con «la actividad de Dios» en nuestras vidas?, ¿cómo distinguimos «la actividad de Dios» de la actividad meramente psicológica o sociológica, o de poderes más funestos, y de la presión activa existente en cualquier sociedad?

Cuestiones como estas son particularmente importantes para un estudio del Nuevo Testamento, o para cualquiera que esté interesado en la historia de los orígenes cristianos, pues el cristianismo es, indudablemente, uno de los movimientos religiosos más importantes en la historia

<sup>1</sup> H. D. LEWIS, *Our Experience of God*, Allen & Unwin 1959, 65.

<sup>2</sup> R. BULTMANN, *Jesus and the Word*, ET Fontana <sup>2</sup>1958, 113 s. (subrayado por el autor).

humana. Por consiguiente, es importante investigar profundamente en la experiencia religiosa originada por esta nueva religión, preguntándonos: ¿cuáles fueron estos reconocimientos de la actividad de Dios que fundamentaron una nueva fe, de vitalidad tan dinámica y duradera? La tarea que nos imponemos nosotros mismos en las páginas siguientes es intentar dar una respuesta a esta y otras cuestiones semejantes. En particular, nadie duda de que Jesús fue «un genio religioso», al menos en un nivel extraordinario. ¿Cuál fue la experiencia religiosa que él vivió y que le capacitó para el ministerio y para morir como murió, dejando tal impacto permanente en sus discípulos? Incluso pocos estudiosos de los orígenes cristianos negarían que el mismo cristianismo vuelve a ciertas experiencias hondamente significativas de los primeros discípulos; experiencias en las que vieron a Jesús «resucitado de entre los muertos»; experiencias del Espíritu, entendidas por ellos, como el Espíritu de los últimos tiempos.

¿Qué fueron aquellas «manifestaciones de la resurrección»? ¿Qué sucedió en Pentecostés? ¿Cuáles fueron las experiencias del Espíritu que transformaron a una secta judía en una religión independiente de significado internacional? Más aún, pocos pueden negar que la única y muy importante influencia en la primera generación del cristianismo en esa transformación fue Pablo, y dio origen dentro y a través de las Iglesias establecidas por él a que el cristianismo consiguiera su independencia y madurez por encima y frente al judaísmo. ¿Cuál fue la experiencia religiosa que convirtió a Pablo en una persona segura de sí misma y tan influyente? ¿Cuáles fueron las experiencias religiosas que modelaron la cristiandad paulina y la vida religiosa de sus comunidades? Finalmente, debemos recordar la cuestión clave: ¿cómo se contaron estas experiencias unos a otros? En concreto, ¿cómo se contaron las propias experiencias de Jesús a aquellos seguidores suyos? ¿Fue la experiencia de Jesús sobre Dios única o modélica? La experiencia cristiana primitiva, ¿fue una mera repetición de la experiencia de Jesús o se derivó de algún modo de ella? ¿Es Jesús sencillamente el primer cristiano o, de alguna manera, la fuente de la experiencia cristiana pospascual?

Cuestiones como estas pueden ser planteadas en cualquier período del cristianismo; pero ellas tienen, evidentemente, una importancia capital en la época fundacional, en la primera generación cristiana. Es en esta etapa en la que nosotros ponemos nuestra atención. Inicialmente, había confiado en que sería capaz de considerar todo el período comprendido por el Nuevo Testamento, es decir, los 70-100 primeros años del cristianismo. Pues la transición desde la primera generación hasta la segunda y tercera

generaciones en cualquier movimiento de vitalidad espiritual y emocional es siempre algo fascinante. Pero analizar ya el material relativo a la primera generación de la cristiandad, con detalles suficientes, hizo el estudio bastante extenso, de tal manera que he tenido que limitarme a los primeros 30 años de cristianismo, y únicamente me he permitido una breve consideración del final del siglo I en el capítulo conclusivo.

1.2. Quiero que conste desde el principio que nuestro trabajo es una tarea arriesgada; algunos dirán incluso que no es posible llegar a conclusiones que valgan la pena. Esto por dos motivos principales: primero, nuestras fuentes son demasiado reducidas, e igualmente unilaterales. Ellas iluminan muy poco el conjunto. Aunque esto es cierto, sin embargo, pueden brindarnos alguna luz. Y espero que, estudiando algunas pocas áreas y períodos claves en profundidad, seamos capaces de entender mejor las experiencias y la fe que dieron al cristianismo su carácter distintivo. El problema aquí, con todo, es un problema real, y tendremos que interesarnos nosotros mismos por él en cada momento, con frecuencia con cierta amplitud. Segundo, es imposible entrar dentro de la experiencia de otra persona, particularmente cuando la distancia histórica y cultural entre la idea del mundo del primer siglo de los países mediterráneos orientales y la de Europa en el siglo XX es tan grande. Esto influye también mucho en ello. No obstante, nuestra propia experiencia y el conocimiento que tenemos de la experiencia humana en general nos capacitan para penetrar al menos de alguna manera en la experiencia de los demás, y también para apreciar por connaturalidad algo de esas experiencias, de otro modo extrañas a nosotros<sup>3</sup>.

Por otra parte, como ahora nosotros comprendemos más claramente, cualquier intento de entender los fenómenos religiosos debe tomar en consideración las explicaciones que otros dan de su propia experiencia. Un estudio por connaturalidad del lenguaje con que Jesús y los primeros cristianos comunicaron su experiencia religiosa nos haría capaces, en consecuencia, de conseguir alguna luz en su propia comprensión y evaluación de su experiencia religiosa. Por supuesto, la experiencia religiosa es evidentemente ambigua, como más tarde tendremos ocasión de advertir. Pero si podemos descubrir en la experiencia de la primera generación de cristianos, qué fue lo que les motivó a referirla a Dios, o al Espíritu,

<sup>3</sup> Cf. N. SMART, *The Religious Experience of Mankind*, 1969, Fontana 1971, 11 ss.

o a Jesús, entonces nuestra propia evaluación de su experiencia llegaría a ser mucho más posible.

Debemos desconfiar de las tendencias a limitar nuestra investigación a aspectos que la restringirían artificialmente o desenfocarían nuestra evaluación. Primero, debemos evitar el prejuizar el alcance de la experiencia religiosa que le es «propia», o el alcance del valor religioso. La teología cristiana ha intentado a menudo reducir la experiencia cristiana, de hecho, a un primitivo y desnudo «sentimiento de dependencia», o a la buena fe de la moral, del imperativo categórico, y se ha apartado por un mal encubierto horror a las manifestaciones más extravagantes del sentimiento religioso. Pienso, por ejemplo, en la reacción de Lutero ante los reformadores radicales<sup>4</sup>, en el ataque de Kant a E. Swedenborg como visionario típico<sup>5</sup>, en la rapidez de W. Bousset a atribuir tales manifestaciones en el cristianismo primitivo a la influencia de «la religión decadente del helenismo»<sup>6</sup>, y en el clásico tratado de R. A. Knox sobre el «entusiasmo»<sup>7</sup>. Pocos han tenido la experiencia o el impulso de participar en el trabajo de Jonathan Edwards, analizando «los afectos religiosos»<sup>8</sup>. La mayoría se ha contentado con juzgar desde lejos estas amplias expresiones de celo religioso como fanatismo adornado, como exceso juvenil o, en términos calificados por William James, como «materialismo clínico»<sup>9</sup>.

Yo no estoy abogando, evidentemente, por una aproximación acrítica a la materia. Pero pronto se advertirá que algunas de las manifestaciones más extravagantes de la experiencia religiosa jugaron un papel relevante en el cristianismo más primitivo (no en último lugar las manifestaciones de la resurrección como experiencias visionarias, y Pentecostés como una experiencia extática). Debemos estar preparados para examinar estas experiencias con especial cuidado, no sea que las predisposiciones modernas perjudiquen

<sup>4</sup> G. H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Weidenfeld & Nicolson 1962, 822.

<sup>5</sup> E. BENZ, *Swedenborg in Deutschland*, Frankfurt 1947, 235 ss.; también *Die Vision. Erfahrungsformen und Bildwelten*, Stuttgart 1969, 10.

<sup>6</sup> La recensión que W. Bousset hace de Weinle (cf. nota 13) en *Göttingische gelehrte Anzeigen* 163, 1901, 763 ss.

<sup>7</sup> R. A. KNOX, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion*, Oxford 1950.

<sup>8</sup> *A Treatise concerning Religious Affections*, Boston 1746, en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. II, ed. J. E. Smith, Yale 1959. Edwards estuvo envuelto en el despertar de Nueva Inglaterra de 1734-1735 y en las controversias que siguieron, durante las cuales escribió *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God*, 1736, <sup>3</sup>1738; *The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God*, 1741; y *Some Thoughts concerning the present Revival of Religion in New England*, 1742 -todo en *Works*, vol. IV, ed. C. C. Goen, Yale 1972.

<sup>9</sup> WILLIAM JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, 1903, Fontana 1960, 35.

nuestro enjuiciamiento. Es por este motivo, principalmente, por lo que he incluido la «(experiencia) carismática» en el título, aunque la «experiencia religiosa», en cuanto expresión más amplia, hubiera sido suficiente (no, me apresuro a añadir, porque «carismático» sea sinónimo de «extático», sino precisamente porque «carismático» tiene un alcance más amplio de experiencia religiosa, que incluye el entusiasmo, aunque no pueda limitarse a él). El sentido en el que «carismático» pudo ser usado por Jesús y por los cristianos primitivos aparecerá conforme vaya avanzando el estudio.

Segundo, debemos tener cuidado en no disminuir la *fuerza creadora de la experiencia religiosa*. Estoy pensando ahora en un comentario hecho por Juan Weiss: «Un origen en el sentido de una creación enteramente nueva nunca se da... lo “nuevo” es siempre, en sentido amplio, una re-agrupación de elementos más antiguos, de acuerdo con un nuevo principio basado en fuerzas más señaladas y sobre una experiencia excepcional de actualidad»<sup>10</sup>.

Usando la terminología de Weiss el peligro está en que lo «nuevo» del cristianismo sea observado *exclusivamente* en términos de «reagrupación de elementos más antiguos» sin la debida consideración a la peculiar experiencia del momento. El tema puede ser fácilmente ilustrado desde los estudios paulinos, donde, en las primeras décadas de este siglo, los estudios que se sucedían sobre la vida y la fe de Pablo se concentraban en mayor o menor grado sobre su experiencia de conversión como la gran clave interpretativa para manifestar el conjunto; hoy la gran cuestión está en los paralelismos literarios, los «elementos más antiguos» que pueden ser adjudicados para explicar su lenguaje y teología, verdaderamente con una amplitud tal, que uno puede estar tentado a concluir que la teología de Pablo es sencillamente el producto final de un proceso de natural selección literaria. Una conclusión semejante es evidentemente absurda.

Nosotros no estamos capacitados para escribir una biografía de Pablo, pues el valor de los hechos, como fuente histórica, todavía se discute, y admito fácilmente la deuda de Pablo tanto con el judío como con el griego en la gran amplitud de su lenguaje y conceptos. Pero sus propios escritos son un testimonio elocuente y apasionado del poder creativo de su propia experiencia religiosa; un horno que derrite en su fuego muchos conceptos y los vierte después en moldes nuevos, sobre todo, como advertiremos, en su lenguaje de la gracia. Nada será *capaz* de obscurecer este dato. Como

<sup>10</sup> *Das Problem der Entstehung des Christentums*, Archiv für Religionswissenschaft 16 (1913), 426 s.



aseguró Hermann Gunkel por medio de una protesta contra semejantes énfasis en la investigación de su propio tiempo: «La teología del gran apóstol es una expresión de su experiencia, no de su lectura... Pablo cree en el Espíritu Divino «porque lo ha *experimentado*<sup>11</sup>. En *experiencia(s)* semejantes es donde nacen las nuevas religiones y las antiguas creencias renacen; testigos, por ejemplo, fueron Mahoma, Lutero, Jorge Fox, Juan Wesley. Es por esta razón por lo que nuestro intento de descubrir la experiencia religiosa de Jesús, y de los primeros cristianos, es importante como parte de una investigación más amplia de la religión y de los fenómenos religiosos<sup>12</sup>.

Tercero, debemos guardarnos de aceptar que la experiencia cristiana primitiva fue algo excepcional o un fenómeno peculiar del siglo primero. La historia de las religiones aproxima al Nuevo Testamento documentos que han sido muy fructíferos en una primera evaluación; ahora reconocemos que había muchos competidores del cristianismo primitivo, manifestando con frecuencia similares o idénticos derechos, particularmente en términos de experiencia religiosa. Con todo, muy a menudo, un acercamiento a la historia de las religiones, limitadamente concebida, puede dar la impresión de que los fenómenos del cristianismo del siglo I, particularmente las manifestaciones de la experiencia carismática, pertenecían solamente al mundo antiguo de la superstición precientífica. Una aproximación a la fenomenología más amplia de la religión empieza reconociendo que fenómenos similares de tipo «carismático» o «sobrenatural» se relatan a través de la historia de las religiones, no menos en la religión popular de hoy que en la religión popular de ayer. Así como la aproximación a la historia primitiva de las religiones arrojó mucha luz sobre el mundo del Nuevo Testamento y sobre el mismo Nuevo Testamento, así entiendo yo que puede irradiarse más luz por la comparación más amplia que acabo de sugerir<sup>13</sup>.

No pretendo ser experto en este extenso campo. Nada de eso. A no ser una familiaridad bastante cercana a la materia y un interés por el

<sup>11</sup> H. GUNKEL, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, Göttingen 1888, 83-91. 86.

<sup>12</sup> Cf. la famosa crítica de K. Barth sobre las limitaciones de la «crítica histórica», cuando afirmó su «supuesto más importante. Pablo sabe de Dios lo que la mayoría de nosotros desconocemos, y sus cartas nos dan la posibilidad de saber lo que él sabía» (*The Epistle to the Romans*, ET Oxford 1933, 6-11).

<sup>13</sup> Aquí sigo las directrices ofrecidas por H. WEINEL, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nach apostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Freiburg 1899, 65, aunque es muy reducido el uso que hace del material posterior; en realidad, su estudio se limita casi totalmente a la literatura cristiana, como Bousset hace ver en su recensión (cf. nota 6).

pentecostalismo y por el «movimiento carismático» moderno. Con todo, un ensayo de alguna lectura más amplia hizo surgir un cierto interés y, con frecuencia, despertó paralelismos con los fenómenos «carismáticos» relatados en el Nuevo Testamento. Sin una cuidadosa investigación de ambos elementos de la comparación, uno no puede, por supuesto, sacar ninguna conclusión amplia. Yo tampoco desearía, en ningún momento, reducir la manifiesta «capacidad legendaria» de la religión popular. Pero el mero hecho de que tales fenómenos se hayan exigido siempre en la historia de las religiones, por ejemplo, los informes actuales de los «milagros» tipo Nuevo Testamento, puede exhibirse en muchas ocasiones haciéndonos retroceder a los testigos oculares; significa que deberíamos dudar antes prescindiendo de tales exigencias en la cristiandad primitiva, como añadidos simplemente legendarios o construcciones apoloéticas. Hay mucho trabajo por hacer en este campo, pero ello requiere quizá una competencia interdisciplinaria (teológica, psicológica, sociológica y antropológica para empezar) que muy pocos poseen.

1.3. El tema en cuestión de nuestro estudio presente ha sido desarrollado con frecuencia, y yo no tengo ninguna pretensión de empezar un estudio sobre un tema virgen. Pienso, por ejemplo, en obras más antiguas como D. A. Fröig, *Das Sendungsbewusstsein Jesu und der Geist*, Gütersloh 1924; P. G. S. Hopwood, *The Religious Experience of the Primitive Church*, T. T. Clark 1936; P. Gardner, *The Religious Experience of St. Paul*, Williams and Norgate 1911, todas ellas con su fecha y de un valor limitado, y particularmente la monografía clásica de H. Gunkel, ya citada anteriormente (nota 11). Entre las obras más recientes mencionaría, en particular, la de J. Lindblom, *Geschichte und Offenbarungen*, Lund 1968, y G. Hasenthüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Herder, 1969. Pero todas estas obras tienen un objetivo más limitado y no plantean las mismas cuestiones que nos urgen con premura. Añadiría también, quizá, que este volumen es, en cierto sentido, como una continuación de mi estudio más antiguo, *Baptism in the Holy Spirit*, SCM Press 1970. Allí examiné el concepto de los escritores del Nuevo Testamento sobre conversión-iniciación, llegando a la conclusión de que para todos ellos, con una diferencia de grado o de importancia, el «don del Espíritu» es el «único elemento esencial» y el punto central del acontecimiento del «hacerse cristiano». En el párrafo final yo presenté algunas cuestiones que parecían seguir rigurosamente esta conclusión: «Aceptando que el don del Espíritu es lo que hace a uno un cristiano, ¿cómo ese y otros conocen si

han recibido el Espíritu y cuándo? ¿De qué maneras el Espíritu manifiesta su llegada y su presencia? ¿Qué indicaciones existen de que el Espíritu esté activo en una comunidad o en una situación?»<sup>14</sup>.

La investigación realizada en los capítulos siguientes comenzó como un intento de responder a estas cuestiones, al nivel del Nuevo Testamento. Sin embargo, pronto se amplió a una investigación de la experiencia religiosa en cuanto tal, puesto que pensar solo en términos de «experiencia del Espíritu» podría imponer una restricción artificial a la materia y al método subsiguiente. Además, «experiencia del Espíritu», como «experiencia carismática», puede ser entendida solo como parte o como un aspecto del término más amplio de «experiencia religiosa». Nuestra tarea en este libro puede, no obstante, ser asumida como un intento de responder a las cuestiones siguientes: ¿cuáles fueron las experiencias religiosas de Jesús y del cristianismo de la primera generación? ¿Cuál fue el alcance de las experiencias logradas y valoradas por Jesús y por el cristianismo de la primera generación? ¿Cómo reconoció el cristianismo de la primera generación las experiencias de Dios o de su Espíritu en cuanto tales? ¿Hubo algún elemento distintivo, o elementos, en este tipo de experiencia que se pudiera señalar como experiencia cristiana o constituir la clave característica y el contraste de la experiencia cristiana? Si los capítulos siguientes proporcionan una respuesta a estas cuestiones será una buena satisfacción para mí; ya se trate de respuestas correctas o de respuestas en las que se deba profundizar. El lector juzgará.

Una palabra final a modo de introducción. Como es propio en un estudio sobre el Nuevo Testamento, mi propósito constante ha sido no concluir nada del texto excepto aquello que el texto mismo exija, explicándolo en su contexto histórico.

Inevitablemente esto ha implicado una exégesis bastante cuidada en ciertos puntos, encontrando solo unos pocos y prudentes resultados al final de cada cuestión. Algunos no dudarán en concluir que la exégesis es demasiado reducida y las conclusiones excesivamente audaces; otros, que la exégesis es demasiado extensa<sup>15</sup> y las conclusiones demasiado escépticas. Acepto de buena gana la crítica de ambas partes. He vivido intensamente con esta investigación durante dos años y la he expuesto en

<sup>14</sup> Cf. la pregunta que Gunkel se plantea a sí mismo (p. 8).

<sup>15</sup> Los que encuentran menos problemas históricos y críticos en redescubrir la «vida íntima» de Jesús y la experiencia del primitivo cristianismo deberían saltarse la argumentación detallada, en especial, de los primeros capítulos; podrán omitir, por ejemplo, casi la totalidad de los párrafos 8. 4 y 9. 3.

## INTRODUCCIÓN

las páginas siguientes tan definitivamente como he podido en esta plataforma. Ahora la someto a un número más amplio de lectores con la esperanza, no solo de que los errores exegéticos sean corregidos y los juicios equivocados reconsiderados, sino también de que el significado de sus conclusiones provea las bases para una evaluación de las manifestaciones y movimientos contemporáneos tradicionales y nuevos, y para estimular futuros pensamientos acerca de la esencia y forma del cristianismo en su expresión individual y comunitaria.



**PRIMERA PARTE**

**LA EXPERIENCIA  
RELIGIOSA DE JESÚS**



# 1

## LA EXPERIENCIA DE JESÚS ACERCA DE DIOS. LA FILIACIÓN

### 2. INTRODUCCIÓN

2.1. *¿Cuál fue la experiencia de Jesús acerca de Dios?* Desde el primer momento puede advertirse que no pregunto por el *concepto* de Jesús sobre Dios o por su enseñanza acerca de Dios. Las dos cuestiones están relacionadas, por supuesto, muy próximamente, pues la experiencia personal de Jesús, si es asequible a todos, lo es solo en cuanto una experiencia conceptualizada. Sin embargo, la diferencia entre la enseñanza sobre Dios y la experiencia de Dios permanece como algo posible y válido. Es más fácil seguir la pista de la enseñanza pública de Jesús acerca de Dios, y ha sido tratada frecuentemente en estudios modernos sobre la vida y el ministerio de Jesús<sup>1</sup>. Pero el tema de la experiencia más personal de Jesús acerca de Dios es sobre lo que deseo considerar y, obviamente, esto es tanto más difícil cuanto menos sensible.

Nuestra cuestión se puede plantear así: en la propia experiencia de Jesús, ¿qué fue lo que él refirió a Dios? Aceptando que Jesús se creyó inspirado por Dios, ¿qué significa «inspirado por Dios» en el caso de Jesús para él mismo? ¿Cuáles fueron las pruebas y señales que convencieron a Jesús de que el Ser Supremo del Universo estaba cooperando con él y a través de él? O planteando la cuestión, al mismo tiempo, de un modo más claro y más preciso, *¿cuál fue en la experiencia de Jesús lo correlativo a su creencia en Dios?*

<sup>1</sup> Cf. R. BULTMANN, *Jesus*, cap. IV; H. CONZELMANN, *Jesus*, ET Fortress 1975, 54-59.



2.2. *¿Es esto una investigación legítima?* La respuesta puede ser doble: la primera, tradicional, advierte que el cristianismo clásico ratifica firmemente la divinidad de Jesús, Jesús de Nazaret fue Dios encarnado, ¿en qué sentido podemos hablar de la experiencia de un Dios-Hombre acerca de Dios? De hecho, con todo, el cristianismo tradicional no desearía llevar demasiado lejos esta cuestión, pues los credos clásicos se han visto siempre en la necesidad de afirmar la humanidad de Jesús tan firmemente como su divinidad, tal cual exige una doctrina correcta de la Encarnación. De este modo, el cristianismo tradicional ha reconocido, sin embargo, inadecuadamente, que admitido todo lo que Jesús sea, es (un ¿?) hombre ante Dios. No podría ser de otra manera, teniendo en cuenta la tradición presente en los cuatro Evangelios, sin mencionar la carta a los Hebreos, según los cuales, al menos en varias ocasiones, Jesús se marchó en soledad para *rezar* a Dios, como veremos más adelante (§ 3). El que *reza* a Dios, cualquiera o quienquiera que él sea, es *hombre*. Y la experiencia de la oración es parte de la experiencia acerca de Dios, que intentamos examinar.

Incluso si la cuestión de la experiencia de Jesús acerca de Dios se plantea en los términos clásicos de la humanidad de Jesús, la cristología del Logos (Jesús = la palabra; el Logos, se hace hombre) y la doctrina de las dos naturalezas de Jesús (divina y humana) puede parecer que se la convierte en algo absurdo. Pero tal cosa sucede únicamente cuando olvidamos que la cristología tradicional, incluyendo la doctrina de las dos naturalezas, tuvo que discutir mucho la misma cuestión, aunque en sus propios términos, a saber, no propiamente ¿cuál fue la relación de Jesús con Dios?, sino ¿cuál fue la propia experiencia de Jesús, consciente de lo divino en él?<sup>2</sup>. Además, la cristología de Calcedonia pretendió presumiblemente ser una abstracción del material del Nuevo Testamento. Nuestra propia investigación de la evidencia sinóptica tendrá, en consecuencia, efectos secundarios, siendo un obstáculo para las formulaciones tradicionales.

La segunda crítica está relacionada con la legitimidad de proseguir en estas cuestiones y procede de este siglo. F. D. E. Schleiermacher, padre

<sup>2</sup> Me refiero a la controversia monoteleta (¿tenía Jesús una o dos voluntades?). La creencia en dos voluntades (divina y humana) triunfó y fue adoptada por el sexto concilio ecuménico (Constantinopla, 681). Véase A. HARNACK, *History of Dogma*, ET Williams & Norgate 1898, vol. IV, 252-65; H. R. MACKINTOSH, *The Person of Jesus Christ*, T. & T. Clark 1913, 219 ss.

de la teología moderna, argumentó que mientras Jesús era «como todos los hombres en virtud de la identidad de la naturaleza humana» fue único debido precisamente a la calidad de su experiencia de Dios, su peculiar conciencia de Dios: «Como todos los hombres..., pero distinguiéndose de todos ellos por el poder constante de su conciencia de Dios, que fue una verdadera existencia de Dios en él»<sup>3</sup>. Siguiendo a Schleiermacher, «la búsqueda del Jesús histórico» por el protestantismo liberal se complicó a menudo en reconstrucciones y evaluaciones de lo mesiánico y del conocimiento personal de Jesús; un aspecto de la investigación del siglo XIX que trajo el más grande descrédito cuando el progreso de la crítica evangélica mostró la imposibilidad de tales reconstrucciones, y cuando la crítica, bien conocida por A. Schweitzer, sobre la cuestión, concluyó que manifestaba más la psicología cristiana del siglo XIX que a Jesús<sup>4</sup>.

Desde entonces se ha hecho casi un tópico el negar la posibilidad de escribir un estudio biográfico de Jesús o de afirmar algo sobre su propia conciencia o «vida interior»<sup>5</sup>. Por desgracia, estas dos realidades van, con frecuencia, unidas; el rechazo de la primera implica también el rechazo de la última. Pero aunque una biografía de Jesús es ciertamente imposible, especialmente una biografía en el sentido moderno, según la cual se descubre el crecimiento de un héroe en la conciencia y comprensión de sí mismo y de su mundo, esto no implica que no podamos afirmar absolutamente nada sobre la conciencia personal de Jesús y su experiencia espiritual en *algunos* aspectos de su ministerio. Por el contrario, mi opinión es que estamos capacitados para observar con bastante profundidad la experiencia de Jesús acerca de Dios en ciertos puntos, y así podemos comenzar a entender cómo concibió él su relación con Dios. Ciertamente somos bien capaces de captar algo del corazón de esta experiencia, en la medida que cualquier hombre puede percibir la experiencia de otro. Con esto no quiero decir que podamos trazar el *desarrollo* en su experiencia y conciencia personal. Afirmo sencillamente que *podemos advertir algo de la base experiencial de la fe de Jesús en Dios*.

<sup>3</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, *The Christian Faith*, ET T. & T. Clark 1928, 385.

<sup>4</sup> A. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, ET A. & C. Black 1910.

<sup>5</sup> Cf. R. BULTMANN, *Jesus 14*; G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, ET Hodder & Stoughton 1960, 13; L. E. KECK, *A Future for the Historical Jesus*, SCM Press 1971, 196, nota 16; W. G. KÜMMEL, *The Theology of the New Testament*, ET SCM Press 1974, 25 s.

2.3. *La importancia de esta investigación* necesita ser fuertemente subrayada. Para una gran tradición del pensamiento cristiano el quehacer supremo de Jesús fue ser ejemplo de fe. En la teología moderna esto fue especialmente acentuado en el protestantismo liberal, y además de su amplia atención popular reapareció en el liberalismo renovado. Por ejemplo, G. Ebeling (Jesús, «el testigo de la fe»)<sup>6</sup>, y con creces en el así llamado «cristianismo secular»<sup>7</sup>. Debiera advertirse también que es posible argüir en una línea clara de la *imitatio Christi* en el mismo Nuevo Testamento<sup>8</sup>. Para toda esta tradición la cuestión de la propia experiencia de Jesús acerca de Dios es importante; importante para *nuestra* fe en Dios, tal vez incluso para la posibilidad de la fe en Dios. Dado que Jesús fue al menos «un genio religioso», es decir, su conciencia se fue abriendo y perfilando a la amplia dimensión de la realidad más que en la gran masa de los demás hombres, pues penetró en la condición y relaciones humanas como pocos. Concedido esto, entonces la comprensión de Jesús de su experiencia a este nivel amplio, tanto como su respuesta a su prójimo, puede convertirse en paradigmática y determinativa para mi fe y para la perspectiva del mundo.

Nuestra cuestión es importante también para aquellos que rechazan la cristología ejemplarista, estimando más bien la cristología kerigmática, esto es, niegan que el significado principal de Jesús esté en ser ejemplo de fe, y acentúan que el cristianismo se centra en Jesús muerto y resucitado. Afirman que la fe cristiana no es meramente repetición de la fe *de* Jesús, el Nazareno, sino que es esencialmente fe *en* Jesús, el Señor glorificado. Es importante esto porque la teología kerigmática no puede ignorar simplemente a Jesús de Nazaret como el predecesor del kerigma, el Juan Bautista de la Iglesia. La teología debe intentar siempre clarificar de nuevo la relación entre el evangelio *de* Jesús y el evangelio *sobre* Jesús, lo cual se advierte fácilmente. Pero asimismo está el hecho de que la *experiencia* de los primeros creyentes estuvo en el *corazón* de su evangelio,

<sup>6</sup> G. EBELING, *The Nature of Faith*, ET Collins 1961, Fontana 1966, cap. 4.

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, A. KEE, *The Way of Transcendence*, Penguin 1971.

<sup>8</sup> Mc 8, 34 y paralelos; 10, 42-45 y paralelos; 11, 23 (cf. después p. 134 s.); Mt 10, 5-8; el énfasis que Lucas da a la oración en la vida de Jesús (cf. nota 23); Jn 13, 12-17; Rm 6, 17 (*typos* = ¿Cristo?); Ef 4 20; Flp 2, 5; Col 2, 6; 1 Ts 1, 6; Hb 2, 10; 12, 2; 1 P 2, 21 ss. Véanse los párrafos 54 y 55. Igualmente W. MICHAELIS, *TDNT* IV, 669-74; E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich <sup>2</sup>1962, 126-44 (párrafo 11); H. D. BETZ, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Tübingen 1967. Cf. G. N. STANTON, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, Cambridge 1974.

que fue, en gran medida, la expresión de su experiencia<sup>9</sup>. Más importante, por lo tanto, es la cuestión de la relación entre la experiencia de Jesús acerca de Dios y la experiencia de los primeros creyentes después de la muerte de Jesús. ¿Proporciona la experiencia personal de Jesús sobre Dios un plano para la experiencia cristiana posterior? ¿Cómo se refiere la experiencia de Pablo sobre Jesús glorificado a la experiencia de Jesús sobre Dios? Al menos puede establecerse alguna forma de correlación entre las dos; al menos la experiencia de Jesús puede mostrarse no solo como arquetipo, sino, en alguna medida, como *determinante* de la experiencia de Pablo. En este caso, la antigua afirmación de que fue Pablo y no Jesús el fundador del cristianismo se recobraría con nuevo vigor.

2.4. *¿Cómo continuaremos nuestra investigación?* Dos caminos se recomiendan a sí mismos inmediatamente. El primero puede llamarse la vía del protestantismo liberal del siglo XIX al que ya aludimos anteriormente; el segundo, la vía de la escatología del siglo XX. El primero se centró en la conciencia de Jesús acerca de su filiación; el segundo, sobre su conciencia del Espíritu. En los capítulos II y III investigaremos estas vías y, particularmente en el capítulo II, examinaremos la fuerza y la pobreza de las primeras conclusiones. En el capítulo IV ampliaremos la investigación, planteando la cuestión: ¿fue Jesús un carismático?

El protestante liberal investiga la conciencia religiosa de Jesús, tal como se encuentra —lo que es probablemente su expresión clásica— en las famosas conferencias berlinesas de Adolfo von Harnack, *¿Qué es el cristianismo?* Los tratados anteriores, incluyendo especialmente aquellos de Schleiermacher y Ritschl, estuvieron demasiado en dependencia del Evangelio de Juan. Pero Harnack se empeñó en apoyar su cuestión sobre la base originaria de la tradición sinóptica, mejor defendible históricamente. Harnack afirmó como conclusión del pasaje de Mateo 11, 27: «Es el “conocimiento de Dios” lo que constituye la esfera de la filiación divina. Es en este conocimiento donde se llega a comprender el Ser Sagrado que gobierna cielo y tierra como Padre, como *su* Padre. La conciencia que él tuvo de ser el *Hijo de Dios* es, por lo tanto, la consecuencia práctica de conocer a Dios como Padre y como su Padre. Bien entendido, el nombre de Hijo no significa nada más que el conocimiento de Dios. Aquí,

<sup>9</sup> Véase, por ejemplo, la importancia del tema «testimonio» en Hechos y Juan; R. OTTO, *The Idea of the Holy*, ET Oxford 1923; cap. 11; DUNN, *Baptism* 4, 12; y antes p. 3 ss.

sin embargo, debemos hacer dos observaciones: Jesús está convencido que conoce a Dios de un modo tal como nadie le conoció nunca antes de él, y sabe que su vocación es comunicar este conocimiento de Dios a otros con palabras y con hechos, y con ello el conocimiento de que todos los hombres somos hijos de Dios. Con esta conciencia, él se da cuenta de que es el Hijo, instituido por Dios para ser *el* Hijo de Dios, y por eso puede decir: *mi* Dios y *mi* Padre, y en esta invocación él pone algo que pertenece solamente a él»<sup>10</sup>.

Aquí son dignos de atención dos puntos: primero, el concentrarse sobre la filiación en términos de conciencia, como una relación de experiencia; segundo, el énfasis de Harnack sobre lo distintivo (único) de esta conciencia, *el* «Hijo de Dios». Si estos puntos permanecen válidos actualmente para nosotros, entonces, ya se ha dado a la cuestión propuesta por nosotros una respuesta primera e importante. Pero mucha agua ha pasado bajo el puente, desde que Harnack dio a luz estas opiniones, y la mayoría de los teólogos modernos consideran el protestantismo liberal como algo pasado ya de moda. Debemos, en consecuencia, revisar la evidencia sinóptica que proporciona la base más fuerte a las conclusiones de Harnack, y advertir si todavía tienen el valor que Harnack les dio.

¿Por dónde comenzaremos? El camino del protestantismo liberal comenzó con frecuencia, o se convirtió pronto, en el paso que conduce a la «conciencia mesiánica perenne» de Jesús. El problema para nosotros es que esta vía se pierde en una selva de espesura teológica y de maleza dogmática. La dificultad principal es que nadie está completamente seguro de lo que aquí significa «Mesías»: en qué medida procede su significado del prejuicio cristiano; en qué medida se deriva de Jesús; y en qué medida procede del pensamiento cristiano desarrollado. El mismo problema y riesgo de frustración acompaña a cualquier intento de acercarse a Jesús desde el ángulo de los títulos cristológicos, pues de hecho es altamente cuestionable si Jesús pensó de sí mismo enteramente a nivel de títulos<sup>11</sup>.

Un camino más prometedor fue indicado por A. Deissmann en sus Conferencias Selly Oak de 1923<sup>12</sup>. Muy poco conocidas en todas las conversaciones sobre las antiguas y nuevas cuestiones del Jesús histórico, pueden ser recordadas como uno de los últimos intentos dentro del pro-

<sup>10</sup> A. HARNACK, *What is Christianity?*, ET Putnam 1901, Lecture 7.

<sup>11</sup> H. CONZELMANN, *Jesus* 49: «La autoconciencia de Jesús no se puede entender plenamente a base de los títulos cristológicos».

<sup>12</sup> A. DEISSMANN, *The Religion of Jesus and the Faith of Paul*, Hodder & Stoughton 1923.

testantismo liberal de descubrir la «vida interior de Jesús»<sup>13</sup>. Además, ellas mismas se nos recomiendan en virtud del hecho de que el propósito y objetivo está más cerca del presente estudio que de cualquier otro trabajo de aquella época, aunque a un nivel mucho más popular y sin el interés por la experiencia carismática. Por encima de todo, tal vez nos proporcionen un punto de partida para nuestra investigación; pues examinando antes «la comunión de Jesús con Dios el Padre...», Deissmann considera primero «la vida de oración de Jesús como reflejo de su comunión con Dios». Por aquí es por donde nosotros comenzaremos también, antes de entrar en el punto central de la conciencia de Jesús, particularmente en la oración, sobre Dios como Padre.

### 3. LA VIDA DE ORACIÓN DE JESÚS

Está bien dicho, cuando se afirma que un hombre religioso es más profundamente él mismo en sus oraciones privadas<sup>14</sup>. ¿Qué papel desempeñó la oración en la vida de Jesús? ¿Y podemos nosotros de algún modo «escuchar» a Jesús orando, y así conseguir un conocimiento inmediato de lo que Jesús experimentó en su oración? La respuesta a la primera cuestión es bastante clara; pero la respuesta a la segunda es menos evidente.

3.1. *La importancia de la oración para Jesús* se manifiesta doblemente en su enseñanza sobre la oración y en la tradición de su propia oración. El valor concedido por Jesús a la oración se resalta en los cuatro estratos de la tradición sinóptica. En Marcos 11, 17, y paralelos, el templo se estima precisamente en cuanto Casa de oración, citando a Isaías 56, 7. Se trata de un «logion», cuya autenticidad está indicada por la presencia de la característica escatológica de Jesús<sup>15</sup>. En Marcos 11, 24, se anima a los discípulos a una audacia sorprendente en la oración: «Todo cuanto orando pidieréis, creed que lo recibiréis y se os dará»<sup>16</sup>. De la Fuente (Q)

<sup>13</sup> En p. 43 s. se lee: «El lugar de Jesús en la historia de la religión se entiende cuando hemos entendido su vida interior. Comprender la vida íntima de Jesús es la tarea principal de búsqueda en el primitivo cristianismo».

<sup>14</sup> No puedo menos que mencionar, a modo de ejemplo, el poema de Robert Burnas, *Holy Willie's Prayer*, una sátira colosal sobre el fanatismo religioso.

<sup>15</sup> W. G. KÜMMEL, *Promise and Fulfilment*, ET SCM Press 1957, 118.

<sup>16</sup> F. HAHN, *The worship of the Early Church*, ET Fortress 1973, 20.

procede la exhortación, bien conocida, a pedir, buscar y llamar con la confianza propia de los niños con sus padres (Mt 7, 7-11; Lc 11, 9-13)<sup>17</sup>. Las dos versiones del Padrenuestro proceden posiblemente de la Fuente (Q), aunque más probablemente pertenezcan a tradiciones diversas (Mt 6-13; Lc 11, 2-4)<sup>18</sup>. También del material especial de Mateo procede la grave denuncia del abuso en la oración (Mt 6, 5-8; cf. Mc 12, 40; Lc 20, 47). Y a la pluma de Lucas debemos la conservación de la parábola del amigo importuno, el reto a una «oración atrevida» (Lc 11, 5-8), como quizás también la parábola del juez injusto (Lc 18, 1-5)<sup>19</sup>. Aunque algunos de estos relatos se encuentran en una tradición desarrollada, *difícilmente se puede dudar de que Jesús considera la oración como de importancia capital*.

Desde que Jesús animó a sus discípulos tan enfáticamente a aprovecharse ellos mismos de la oración, apenas puede dudarse de que la oración fue la base de su propia relación con Dios, tal como Jesús la entendió y la experimentó<sup>20</sup>. Pero aquí comienzan los problemas a hacerse fuertes y firmes, pues tan pronto como empezamos a examinar la misma práctica de la oración de Jesús, los interrogantes comienzan a surgir en torno al material pertinente.

3.2. *La falta de una evidencia cierta*. No sabemos casi nada acerca del aprecio y experiencia del culto comunitario en Jesús. Nos han contado que asistía a la sinagoga y aceptamos que fuera una práctica regular, aunque según nuestro modo de ver las cosas su propósito principal al hacerlo era enseñar y proclamar su mensaje (Mc 1, 21 ss. y par.; 1, 39 y par.; 3, 1 y par.; 6, 2 y par.; Mt 9, 35; Lc 4, 15 s.; 13, 10). Su celo por la buena marcha del templo como lugar de oración consta en Mc 11, 17 y par. (cf. § 3, 1). Esta es la extensión de nuestro conocimiento. En referencia a la oración personal, J. Jeremías concluye, teniendo en cuen-

<sup>17</sup> H. CONZELMANN, *Jesus*, 56.

<sup>18</sup> Véase, en especial, J. JEREMÍAS, *The Prayers of Jesus*, ET SCM Press 1967, cap. III; igualmente K. G. KUHN, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, Tübingen 1950; E. LOHMEYER, *The Lord's Prayer*, ET Collins 1965.

<sup>19</sup> R. BULTMANN, *Jesus*, 128-34; M. DIBELIUS, *Jesus*, 1939, ET 1949, SCM Press 1963, 110 ss.; G. BORNKAMM, *Jesus*, 133-37.

<sup>20</sup> Deissmann: «Uno no tiene que pensar que Jesús dijo a sus discípulos esto sobre la oración meramente como reglas frías y descarnadas. En ellas hay que ver más bien un claro reflejo de su propia vida de oración... los frutos maduros de su propia experiencia de oración» (p. 63).

ta las diversas alusiones dentro del material evangélico, que «con toda probabilidad no pasó un solo día en la vida de Jesús sin hacer las tres horas de oración: la oración de la mañana al amanecer, la oración de la tarde a la hora del sacrificio vespertino cuando era ofrecido en el templo, y la oración de la noche, antes de acostarse»<sup>21</sup>. Pero esta deducción no es, en modo alguno, cierta, pues se cuestiona por el hecho de que muchas enseñanzas de Jesús fueran críticas para el culto judío tradicional<sup>22</sup>.

Incluso, el testimonio sinóptico de que Jesús mantuvo una disciplina de oración privada no es tan seguro como parece a simple vista. Existen, es cierto, nueve referencias en Lucas sobre Jesús rezando (3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18. 28 s.; 11, 1; 22, 41-45; 23, 33-46). Pero una comparación literaria exacta con la fuente marquiana de Lucas indicaría que siete de estas referencias han sido completamente añadidas por Lucas<sup>23</sup>. En la Fuente (Q) no hay referencias, exceptuada la única de Mateo 11, 25 s. (Lc 10, 21), a la que volveremos más adelante.

En Marcos, fuera de la tradición de Getsemaní (cf. § 3, 3), las únicas referencias de Jesús rezando son: 1, 35; 6, 46. Pero 1, 35 se halla en lo que parece ser una sección propia del editor (1, 35-39)<sup>24</sup>. Mateo no la reproduce. Más sorprendente aún es que Lucas omita la referencia a la oración en su paralelo (Lc 4, 42); y, puesto que, como hemos visto, a Lucas le gusta incluir referencias a Jesús en oración, es muy posible que, «y él oraba», de Marcos, sea un añadido posterior no existente en la copia que hizo Lucas de Marcos<sup>25</sup>. Marcos 6, 46 es menos discutible en sus motivos literarios, pero se encuentra en el contexto de dos de los milagros más difíciles para el hombre moderno (la comida de los 5.000 y el caminar sobre las aguas). Mateo simplemente reproduce más o menos todo el pasaje. Pero Lucas nos deja de nuevo algo perplejos, pues une la comida de los 5.000 con el episodio de la confesión en Cesarea de Felipe, aunque la inicie con una de sus descripciones no marquianas de Jesús en oración: «Aconteció que, orando él a solas, estaban con él

<sup>21</sup> J. JEREMIAS, *Prayers*, 75. Véase también A. R. GEORGE, *Communion with God in the New Testament*, Epworth 1953, 31-89.

<sup>22</sup> F. HAHN, *Worship*, 14-31, en especial, notas 20 y 31.

<sup>23</sup> Sobre la importancia de la oración en la teología de Lucas véase W. OTT, *Gebet und Heil: die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie*, München 1965; P.T. O'BRIEN, *Prayer in Luke-Acts*. *Tyndale Bulletin* 24 (1973), 111-27.

<sup>24</sup> R. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, ET Blackwell 1963, 155.

<sup>25</sup> J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, Göttingen 1903, 148; D. E. NINEHAM, *The Gospel of Saint Mark*, Penguin 1963, 84.



los discípulos, a los cuales preguntó...» (Lc 9, 18). ¿Por qué omite Lucas la segunda referencia marquiiana sobre la oración de Jesús?, ¿o fue sugerida por Marcos 6, 46 esta cuarta referencia de Lucas sobre la oración de Jesús?<sup>26</sup>. De cualquier modo, la evidencia de que la oración de Jesús fuera una costumbre no es nada sorprendente.

3.3. *La tradición de Getsemaní* (Mc 14, 32-42 y par.). Entre tanta incertidumbre, el relato de Getsemaní asume una importancia considerable, como el testimonio sinóptico más firme sobre la dependencia de Jesús de la oración, y también como el único testimonio explícito de que Jesús se dirigió a Dios como «Padre» (cf. § 4). Debemos, por consiguiente, someterlo a un cierto examen, ya que sin él estamos dependiendo demasiado de consecuencias y tradiciones secundarias. Muchas dudas, en efecto, han sido presentadas sobre la historicidad de la escena de Getsemaní. Para Bultmann tiene «un carácter legendario por los cuatro costados»<sup>27</sup>. M. Dibelius arguye que la escena presenta a Jesús como el mártir ideal cuyos sufrimientos corresponden a aquellos referidos por el salmista, constituyendo así una prueba de su mesianismo<sup>28</sup>. Y la dificultad de apoyar la pretensión de la historicidad sobre los testigos presenciales, ¡que estaban dormidos!, ha sido advertida con frecuencia<sup>29</sup>.

Por otra parte, unas cuantas consideraciones pesan mucho en favor de la historicidad substancial del episodio en el aspecto que nos interesa, a saber, la oración de Jesús (v. 35). Jesús oraba que, si era posible, pasase de él aquella hora (v. 36). Decía: «Abba, Padre, todo te es posible; aleja de mí este cáliz; mas no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú».

a) El número de fuentes independientes que lo testifican. Es probable que Marcos (o su fuente) haya obtenido los versículos 35 y 36 de tradiciones independientes, o más posiblemente, haya obtenido el versículo 36 de una tradición independiente, al tiempo que censuraba la tradición

<sup>26</sup> B. H. STREETER, *The Four Gospels*, Macmillan 1924, 176 s.

<sup>27</sup> R. BULTMANN, *Tradition*, 267 s.

<sup>28</sup> M. DIBELIUS, *Gethsemane*, en *Botschaft und Geschichte I*, Tübingen 1953, 258-71.

<sup>29</sup> Por ejemplo, M. GOGUEL, *The Life of Jesus*, ET Allen & Unwin 1933, 494: «Es imposible discutir la historicidad de una escena cuyos únicos testigos fueron personas que estaban alejadas y dormidas».

(completa) que contenía el versículo 35<sup>30</sup>. El versículo 36 no es simplemente un desarrollo del versículo 35, como lo demuestran completamente las diferentes metáforas de «hora» y «cáliz»<sup>31</sup>; la «hora» es base para la construcción del conjunto (versículos 35. 37. 41); pero la metáfora del cáliz no se intentó integrar de un modo similar (en contraste con Marcos)<sup>32</sup>; y la presencia de *Abba* en el versículo 36 sugiere simultáneamente la independencia del versículo 35 y la época (cf. más adelante). Mateo sigue a Marcos completamente, exceptuando el hecho de mantener juntas las dos versiones de la oración de Jesús. Pero Lucas muy probablemente tiene acceso a una tercera fuente independiente<sup>33</sup>. Incluso, debemos señalar que Hebreos 5, 7, que se refiere posiblemente a este período de la vida de Jesús, parece ser casi totalmente independiente.

Finalmente, está Juan 12, 27: «Ahora mi alma se siente turbada. ¿Y qué diré? ¡Padre, líbrame de esta hora! Mas, para esto he venido Yo a esta hora». Probablemente esto no es independiente, ya que Juan parece estar negando aquí una posible (incluso probable) interpretación de la tradición de Marcos 14, 35. «Jesús oraba que, si era posible, pasase de él aquella hora», es decir, que Jesús pidió ser relevado de su misión mesiánica<sup>34</sup>. Dos puntos importantes sobresalen, sin embargo: primero, que Juan mantuvo la tradición de Jesús orante, aun cuando fue totalmente consciente de su inconsistencia en el conjunto de su descripción general de Jesús (cf. 11, 41 s.). Segundo, que la tradición de la oración de Jesús para librarse de la «hora» se estableció bien en los grupos cristianos. Ambos puntos confirman que el episodio de Getsemaní se arraigó muy bien en la tradición cristiana como para ignorarlo Juan.

<sup>30</sup> Respecto del punto de vista de que Marcos haya combinado dos tradiciones, véase especialmente K. G. KUHN, *Jesus in Gethsemane*, *EvTh* 12 (1952-1953), 263 ss. También E. LOHSE, *History of the Suffering and Death of Jesus Christ*, ET Fortress 1967, 62 s.; E. LINNEMANN, *Studien zur Passionsgeschichte*, Göttingen 1970, 17-23; W. H. KELBER, *Mark* 14, 32-43: *Gethsemane*, *ZNW* 63 (1972), 169 ss.

<sup>31</sup> Cf. E. LINNEMANN, 30, 47.

<sup>32</sup> Cf. W. H. KELBER, 175; en contra E. LOHSE, 62 s.; W. MOHN, *ZNW* 64 (1973), 198 s.

<sup>33</sup> Entre los que piensan que Lucas dispone de un material independiente en lo referente a la pasión están: F. REHKOPF, *Die Lukanische Sonderquelle*, Tübingen 1959; H. SCHÜRMAN, *Traditions geschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Patmos 1968, en especial, 193-97; G. SCHNEIDER, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu noch Lukas* 22, 54-71, Kösel 1969; D. R. CATCHPOLE, *The Trial of Jesus*, Leiden 1971; V. TAYLOR, *The Passion Narrative of St. Luke*, Cambridge 1972; véase, con todo, E. LINNEMANN, 34-40.

<sup>34</sup> Cf. Hb 5, 7: Jesús oró «al que era capaz de librarlo de la muerte», lo que también denota el contenido de la oración de Jesús.

b) Hay ciertamente un grado de estilización redaccional en el tratamiento que hace Marcos de su(s) fuente(s), y particularmente en su descripción de la oración de Jesús tres veces repetida<sup>35</sup>. Pero difícilmente puede decirse que toda la relación se originó de la tradición del mártir. El versículo 35 suena más a una solicitud para huir del martirio; solo en la segunda versión, versículo 36, encontramos al mártir sometido: «Mas no sea lo que Yo quiero, sino lo que quieres Tú». Tanto Mateo como Lucas parecen reconocer la debilidad de la tradición del versículo 35; Mateo confrontándolo con la tradición del versículo 36 y Lucas ignorándolo. Juan, como advertimos arriba, parece negar deliberadamente el rechazo del martirio como interpretación del versículo 35.

Tampoco se puede demostrar que el relato procede en sus elementos principales de los Salmos. Ciertamente, el versículo 34 repite los Salmos 42, 6. 12; 43, 5: «¿Por qué te abates, alma mía?». Pero el eco bien pudo haber estado en la mente de Jesús como en la reflexión de la Iglesia primitiva. Más importante es el hecho de que la oración actual, en sí misma, a diferencia de Mc 15, 35, no está tomada verbalmente de los Salmos<sup>36</sup>. En su punto central, el origen de la tradición de Getsemaní se sitúa en otra parte.

Igualmente significativa es la fuerza del lenguaje de Marcos en el versículo 33, particularmente *èkthambeîsthai*, una palabra que parece significar un miedo estremecedor. «Las palabras griegas *èkthambeîsthai* y *àdemonèîn* representan el grado más categórico de miedo y sufrimiento ilimitados»<sup>37</sup>. Este lenguaje es demasiado fuerte, incluso para el salmista<sup>38</sup>, y el paralelo mártir está señalado aquí más por contraste que por conformidad<sup>39</sup>. Una vez más, Mateo es totalmente consciente del aparente descrédito para Jesús y suaviza el terrible cuadro de Marcos, utilizando un término más suave *lupeîsthai* (estar triste, dolorido, serio) en vez

<sup>35</sup> M. DIBELIUS, *Gethsemane* 264; W. H. KELBER, 171 ss., 178 ss.

<sup>36</sup> R. S. BARBOUR, *Gethsemane in the Passion Tradition*, NTS 16 (1969-1979), 235; cf. T. BO-MAN, *Der Gebetskampf Jesu*, NTS 10 (1963-1964), 273 s.; E. LINNEMANN 30, 48.

<sup>37</sup> E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, KEK 161963 = 101937, 314; cf. J. B. LIGHTFOOT, *Philippians*, Macmillan 1868, 121 (sobre Flp 2, 26).

<sup>38</sup> Se tienen razones poderosas para hablar de la dependencia del lenguaje de Hebreos respecto de los Salmos (M. DIBELIUS, *Gethsemane*, 261), pero incluso aquí la fuerza del lenguaje sobrepasa sus alusiones al salmo, en especial la sentencia: *meta kraygès isohyrás kai dakryón* (a voces y con lágrimas). Véase, con todo, O. MICHEL, *Der Brief and die Hebräer*, KEK 121966, 220 s.

<sup>39</sup> V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark*, Macmillan 1952, 551: «En contraste con los mártires, que arrojaron la muerte con serenidad, ¿por qué se dice que Jesús èrxato ekthambeîsthai kai adèmonèîn?».

de *èkthambeîsthai*. Yo mismo encuentro difícil atribuir el origen de este recuerdo a cualquier otra fuente que no sea aquella escena vivida brutalmente y todavía grabada en la memoria de los rudos discípulos. La presentación de Jesús en tal aprieto emocional, tan absolutamente privado de su habitual fuerza de carácter y determinación, no es la clave creativa que se le ocurriría a cualquiera, sino al artista consumado y al novelista más hábil, y Marcos ciertamente no merece tal título<sup>40</sup>.

c) No se puede negar que existe alguna tensión entre el relato en el que los discípulos dormían mientras Jesús oraba y la pretensión de que los discípulos oyeron la oración de Jesús. Si esto fuera simplemente un asunto para considerar a Marcos como un narrador histórico sincero, el problema sería pequeño: uno pensaría fácilmente que los discípulos más cercanos, separados solo por un pequeño (*mikron*) espacio, según Marcos, oyeron algo de Jesús en oración, antes de dormirse, o incluso pudieron ser despertados ocasionalmente por su oración (poderosos clamores, Hb 5, 7)<sup>41</sup>. Pero si uno da por supuesto que los motivos teológicos dieron también forma a la narración, entonces esto refuerza incluso la prueba de la historicidad de la oración de Jesús en Getsemaní, pues la prueba más señalada de la redacción teológica no es la oración de Jesús (cf. p. 43), sino el sueño de los discípulos, que es un fragmento con el contenido del así llamado «secreto mesiánico», en el que se contrasta la claridad de la percepción de Jesús en su quehacer con la rudeza de sus discípulos (cf. Mc 9, 5 s.)<sup>42</sup>. Alternativamente, el relato del sueño de los discípulos pudo ser simplemente una deducción equivocada del uso de *gregoreîte* (velad)<sup>43</sup>. Cualquiera que sea la solución correcta, es evidente que la objeción de Goguel carece de hondura.

Finalmente, está el uso de *abba* en Mc 14, 36. Principalmente, como un resultado de las esmeradas investigaciones de Jeremías, sobre aquellas conclusiones que referiremos pronto más ampliamente (§ 4), se acepta generalmente ahora que con la expresión *abba* retrocedemos al verdadero discurso y lenguaje del mismo Jesús. Pocos se apartarían de la declaración

<sup>40</sup> Cf. J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth*, Allen & Unwin 1925, 330 ss.

<sup>41</sup> Cf. F. HAUCK, *Das Evangelium des Markus*, THNT 1931, 172; J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Markus*, NTD <sup>10</sup>1963, 190.

<sup>42</sup> Cf. W. WREDE, *The Messianic Secret*, 1901, ET James Clarke 1971, 105 s., 168; T. A. BURKILL, *Mysterious Revelation*, Cornell 1963, 238 ss.; R. S. BARBOUR, 235 y especialmente W. H. KELBER (véase nota 30).

<sup>43</sup> C. K. BARRETT, *Jesus and the Gospel Tradition*, SPCK 1967, 47.

de F. Hahn, cuando dice «que la forma aramea de tratar *abba* puede ser considerada con certeza como una señal del modo de hablar Jesús»<sup>44</sup>. La presencia de *abba* en Mc 14, 36 (sucede solo así en las tradiciones evangélicas) debe pesar mucho en favor de la época y autenticidad de la oración que la contiene, aunque no sea en sí mismo decisivo.

De este modo, la historicidad de la oración de Jesús en Getsemaní se apoya en un fundamento sólido. Resulta que, a pesar de las dificultades literarias presentes en muchos otros pasajes de Marcos y Lucas, una tradición de la oración privada de Jesús, incluyendo la de Getsemaní, no puede ser fácilmente excluida o ignorada. Cuando se considera en relación con la recia exigencia referente a la propia práctica de la oración en Jesús, resultante de su enseñanza sobre la oración, podemos estar seguros de que la vuelta de Jesús a la oración en Getsemaní fue una acción fruto de una costumbre, como en cualquier otro caso. No fue el grito desesperado de ayuda, propio de un hombre no acostumbrado a la oración, obligado a agarrarse a un clavo ardiendo; fue más bien la acción de uno que ha encontrado siempre fuerza en la oración, y ahora está en búsqueda desesperada de la misma fuerza por el mismo camino.

3.4. *Conclusión.* No obstante las dificultades en las otras referencias de Marcos y Lucas sobre la oración de Jesús, ellas representan probablemente bien la costumbre de Jesús<sup>45</sup>. Podemos, en consecuencia, poner de manifiesto, aunque con alguna reserva, sus testimonios. Digno de ser notado es, particularmente, el consistente énfasis tanto en Marcos como en Lucas de que a Jesús le gustaba alejarse y estar a solas (Mt 14, 23; Lc 9, 18; cf. Lc 9, 28 s.; Mc 9, 2) durante su oración, en el desierto (Mc 1, 35; Lc 5, 16), en la montaña (Mc 6, 46; Lc 6, 12; 9, 28), lejos de las muchedumbres (Mc 1, 35; 6, 46; Lc 5, 16), a veces saliendo muy de mañana (Mc 1, 35), otras veces pasando gran parte o toda la noche a solas en oración (Mc 6, 46; 14, 32-42; Lc 6, 12). Digno de ser notado es también el hecho de que cada una de las tres ocasiones presentadas por Marcos parece referirse a un momento de tensión y crisis<sup>46</sup>, mientras

<sup>44</sup> F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology*, ET Lutterworth 1969, 307. Este acuerdo incluye la apreciación «más escéptica» de N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, SCM Press 1967, 40 s.

<sup>45</sup> D. E. NINEHAM, 83 s.; J. D. G. DUNN, *The Messianic Secret in Mark*, Tyndale Bulletin 21 (1970), 103.

<sup>46</sup> Cf. J. JEREMIAS, *Prayers*, 75 s.

que Lucas describe a Jesús lleno de firmeza, recurriendo a la oración en momentos de gran importancia y decisión (Lc 3, 21; 6, 12; 9, 18. 28 s.; 22, 41-45). Es, por lo tanto, más probable que *la oración fue la respuesta normal de Jesús a situaciones de crisis y decisión.*

#### 4. EL SENTIDO DE LA FILIACIÓN EN JESÚS. ABBA.

Establecida ya la importancia de la oración para Jesús, la próxima pregunta que se ha de responder es, obviamente, ¿por qué? ¿Por qué fue la oración tan importante para Jesús? ¿Cuál fue su experiencia en la oración, que la convirtió en algo tan apreciado? ¿Cuál fue la fuente de la fortaleza de Jesús en su soledad? ¿A qué poder y seguridad recurrió él en tiempos de crisis? A primera vista, este poder parece plantear un problema sin solución. Jesús no nos dejó escritos, ni diarios personales. ¿Cómo podemos comenzar a acercarnos a él en su soledad, en su fortaleza íntima? Afortunadamente, con todo, la tradición nos capacita para «escuchar en» y echar una mirada dentro de la experiencia de Jesús en oración. Y, felizmente, tenemos el resultado de lo que debe considerarse como uno de los más importantes adelantos en la cuestión del Jesús histórico desde hace algunas décadas. Me refiero a las investigaciones de Jeremías sobre el uso de la palabra *abba*.

4.1. *El uso de abba en las oraciones de Jesús.* Jeremías advierte que los cinco estratos en la tradición evangélica están todos de acuerdo que, en la oración, Jesús se dirigía a Dios «como Padre» (en el lenguaje de Jesús, «abba», como se conserva en Mc 14, 36). Su testimonio es también unánime, respecto a que Jesús utilizó este tratamiento en todas sus oraciones<sup>47</sup>. Debe decirse, por supuesto, que la prueba no es sustancial en cuanto a la cantidad: Mc 14, 36; Q-Mt 6, 9; Lc 11, 2; Mt 11, 25 s.; Lc 10, 21; Lc 23, 34. 46; Mt 26, 42; Jn 11, 41; 12, 27 s.; 17, 1. 5. 11. 21. 24 s. Sin embargo, aunque parte del material parece como si conservara las palabras actuales de Jesús, por cierto, particularmente en Juan, permanece el dato, que aparece en cada una de las tradiciones evangélicas, y no existen testimonios en contra. El único pasaje donde Jesús no intro-

<sup>47</sup> J. JEREMÍAS, *Prayers, 54-57; New Testament Theology I: The Proclamation of Jesus*, ET SCM Press 1971, 62.

duce su oración con *abba* es el grito de la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34; Mt 27, 46). Pero aquí, como nos advierte Jeremías, Jesús expresó sus sentimientos con las palabras del Salmo 22, 1 (cf. más adelante en la p. 51). De esta manera, donde Jesús rezó con sus propias palabras, el testimonio permanece inalterado: que sus emociones y su fe encontraron la expresión más transparente en la palabra *Abba*<sup>48</sup>. Cuando «escuchamos en» las oraciones de Jesús *la palabra característica que oímos es «Abba»*.

Desde que la oración *Abba* se puso evidentemente en uso en las Iglesias primitivas (Rm 8, 15; Ga 4, 6), se pudo argüir que originalmente derivó de las comunidades de habla aramea, como «Maranatha» (1 Co 16, 22), y que Mc 14, 36, etc., supone una vuelta a la lectura de la práctica de las Iglesias posterior con respecto a la tradición de Jesús. Pero, como veremos más adelante, dirigirse a Dios «como *Abba*» fue muy desacostumbrado en el judaísmo, pues *Abba* era el lenguaje de la intimidad familiar. Y si Jesús no dio el paso de dirigirse a Dios tan íntimamente, ¿quiénes de sus seguidores lo hicieron? Por otra parte, está claramente implícita en Rm 8, 15 y en Ga 4, 6 que *la primitiva experiencia de los cristianos acerca de la filiación fue comprendida como un eco y reproducción de la experiencia personal de Jesús*. Es precisamente el *Espíritu del Hijo* el que grita «*Abba*» (cf. más adelante p. 515). Esto refuerza el testimonio de las tradiciones evangélicas de que la oración *Abba* fue la característica distintiva de la oración personal de Jesús. La alternativa de exigir una fuente desconocida de influencia devocional en las Iglesias primitivas difícilmente se podrá probar<sup>49</sup>.

El significado de este dirigirse a Dios es claro. El Antiguo Testamento nos familiarizó con el concepto hebreo de paternidad, dando a entender una relación de solicitud y autoridad por un lado, y de amor y obediencia por otro (Dt 1, 31; 8, 5; 14, 1; Is 1, 2; Jr 3, 19; Mt 1, 6)<sup>50</sup>. «Padre»

<sup>48</sup> A la luz de Mc 14, 36; Rm 8, 15 y Ga 4, 6, se puede suponer con razón que en el fondo del griego *páter* está un *abba* arameo.

<sup>49</sup> Así E. SCHWEIZER, *TDNT* 8, 366. Se advierte fácilmente que por más que Perrin delimita con claridad el «criterio de diferenciación» y actúa de acuerdo con el principio de «en caso de duda, se prescinde», con todo, sigue confiado de que el *abba* era «característico de Jesús» (*Teaching* 41). Cf. H. CONZELMANN, citado más adelante en la nota 60.

<sup>50</sup> T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, Cambridge 1931, 90 ss. Véase también G. QUELL, *TDNT* 5, 971 ss.; E. LOHMEYER, *Lord's Prayer*, 39 ss. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, BT SCM Press 1959, 272-75.

para el hebreo significa «autoridad absoluta y cariño»<sup>51</sup>. Verdaderamente ambos aspectos encuentran expresión clara en la oración de Getsemaní. Esto, juntamente con su más negativa actitud frente al culto judío tradicional, sugiere vigorosamente que la calificación de Dios por Jesús como «Padre» fue *lenguaje de la experiencia, más bien que un tratamiento formal*. Fue su experiencia de Dios la que encontró expresión en la oración «abba». Sucedió así porque halló a Dios en la experiencia de un amor y autoridad que le obligaron, como desde fuera de él, a que se dirigiera a Dios como «Padre»<sup>52</sup>.

Pero ¿podemos decir aún más? ¿Fue la experiencia de Jesús acerca de Dios como Padre algo distintivo dentro del judaísmo contemporáneo? ¿Fue, verdaderamente, algo único, y significó una relación de peculiar intimidad entre Jesús y Dios? Estas cuestiones fueron planteadas en un estudio de Jeremías, y debemos seguirlas de cerca, puesto que consecuencias importantes dependen obviamente de sus respuestas.

4.2. ¿Fue distintivo el uso de Abba *por parte de Jesús en el judaísmo contemporáneo*? Mediante las investigaciones de Jeremías se han aclarado dos puntos de importancia inmediata<sup>53</sup>. Primero, *abba* fue usado normalmente durante la época de Jesús como una palabra familiar, una palabra que los niños, incluyendo los más pequeñines, utilizaban para dirigirse a sus padres. Así pues, era un tratamiento de cortesía y respeto; pero era, mucho más, la expresión de intimidad y confianza cariñosas. Segundo, en ninguna parte del judaísmo individuo alguno usó «Abba» en la oración a Dios: «En la literatura del judaísmo palestino *no se ha encontrado ninguna prueba* de “Padre mío”, a modo de uso individual en el trato con Dios... No hay ejemplo de uso de “Abba” como forma de tratar con Dios en toda la amplia literatura oracional del judaísmo, sea en plegarias litúrgicas, sea en privadas». Jeremías, resumiendo este «dato de importancia fundamental», dice: «*No tenemos un solo ejemplo* de Dios siendo tratado como “Abba” en el judaísmo; pero Jesús trató *siempre* a

<sup>51</sup> J. JEREMÍAS, *Prayers*, 11 s.

<sup>52</sup> Cf. R. BULTMANN, *Theology of the New Testament* I, ET SCM Press 1952, 23 s. W. G. KÜMMEL, *Theology*, reconoce que Jesús dio un paso «sorprendente y desacostumbrado» al llamar a Dios «mi Padre» («verdaderamente extraordinario», p. 40), pero, sorprendentemente, duda en sacar la consecuencia natural en el sentido de que en esta forma de dirigirse a Dios encontramos «una referencia a la conciencia de Jesús respecto de su filiación divina» (p. 75).

<sup>53</sup> J. JEREMÍAS; *Prayers*, 57-62; *Theology*, I, 63-67.



Dios de esta manera en sus oraciones»<sup>54</sup>. Si Jeremías está en lo cierto, entonces tenemos que concluir que la oración *Abba* de Jesús manifiesta un sentido excepcional e insólito de intimidad con Dios.

Esta conclusión, sin embargo, tiene que ser limitada en dos sentidos. Primero, no es verdad, en efecto, que no tengamos ejemplos de la expresión judía «Padre mío» dirigida a Dios. Pienso ahora, particularmente, en Eclesiástico 23, 1. 4. El griego *pater*, como el *pater* de las oraciones de Jesús (exceptuando Mc 14, 36), denotando un sentido de confianza íntima, está sugerido fuertemente por Si 51, 10<sup>55</sup>. No podemos, en consecuencia, mantener que el uso de *abba* por Jesús fue *insólito*. Por supuesto, *abba* no fue usado simplemente de modo ocasional por Jesús, más bien, en cuanto nos es lícito hablar, fue su modo *normal* de dirigirse a Dios en la oración. Todo lo que podemos decir es, pues, que cuando comparamos la literatura que está a nuestra disposición, la aproximación normal de Jesús a Dios como *abba* parece ser *insólita* en su tiempo.

Segundo, H. Conzelmann señala que *abba* «no necesita haber tenido una connotación de familiaridad»<sup>56</sup>. Esto es totalmente cierto. Jeremías advierte que *abba* fue usado en la época precristiana, como un tratamiento respetuoso a los ancianos. Pero este uso es evidentemente una ampliación del uso familiar<sup>57</sup>. El uso más normal y típico de *abba* en el tiempo de Jesús fue dentro de la familia, y expresaba la intimidad familiar. Naturalmente, por esta nota de intimidad propia de *abba*, fue por lo que los contemporáneos de Jesús usaron tan poco *abba* al dirigirse a Dios<sup>58</sup>. Más importante es la connotación que está presente en los usos neotestamentarios de *abba* (Mc 14, 36; Rm 8, 15; Ga 4, 6 como en Mt 11, 25 ss.; Lc 23, 46). En todos estos casos, «Abba/ Padre» expresa algo más que respeto, a saber, la confianza y obediencia de los niños. Es significativo que

<sup>54</sup> J. JEREMÍAS, *Theology*, I, 64 s., 66.

<sup>55</sup> Cf. G. SCHRENK, *TDNT* 5, 979, nota 209. Véase también Sb 14, 3 y 3 Mac 6, 3. 8 (G. SCHRENK 981; H. CONZELMANN, *An Outline of the Theology of the New Testament*, ET SCM Press 1969, 104). D. FLUSSER, *Jesus*, New York 1969, pone en guardia contra el intento de querer sacar demasiado de la ausencia de *abba* en la literatura talmúdica a la vista de la escasez de material rabínico sobre oración carismática (nota 159), pero acepta que el uso que Jesús hace del *abba* sí que implica la conciencia de una gran cercanía a Dios (p. 95). G. VERMES, *Jesus the Jew*, Collins 1973, 210 s., mantiene que «uno de los rasgos característicos de la antigua religiosidad hasídica es su costumbre de referirse a Dios llamándolo precisamente "Padre"».

<sup>56</sup> H. CONZELMANN, *Outline*, 103.

<sup>57</sup> J. JEREMÍAS, *Prayers*, 42, nota 66; 59 ss.

<sup>58</sup> G. KITTEL, *TDNT* I, 6; J. JEREMÍAS, *Prayers*, 62.